

圆·：方以智诗学的哲学路径^{*}

武道房

内容提要 圆·是方以智哲学思想的核心观念，也是其诗学理论展开的出发点和奠基石。他提出诗即性道的观念，冲破了理学家重道轻文、漠视诗学的传统，极大地提高了诗在儒门中的地位。他提出怨怒致中和的诗学情感论，对儒家诗教“温柔敦厚说”进行了全新的意义发挥。在诗学方法论上，他综合了七子派与公安派诗学之长，将格调与性灵置于共生的圆融关系之中，反对将二者的关系打为两概。上述理论问题，是明清之际学术界热烈争论、需要解决的重大问题，方以智以他的圆·智慧给出了极富思辨和系统性的回答。

关键词 圆· 方以智 诗学 哲学 路径

方以智是明清之际的杰出学者与思想家。由于他参加反清政治活动，以待罪之身辞世，殃及他的著作难以全面流传。其《浮山文集》在清代被列为禁书，影响了后人对其文学的认知。直至上个世纪六十年代方以智手稿《东西均》得以发现并出版之后，他的哲学才真正受到学界重视^①，其诗学思想亦渐引起海内外学者的注意。作为一代鸿儒大哲，方以智诗学观念是其哲学思想的逻辑展开，不懂其哲学，也就无法了解其诗学观念何以形成。目下学界从二者融贯的角度进行研究的成果尚不多见。“圆·”是方以智哲学的核心观念，本文探讨这个观念与其诗学批评的关系，以便更好地认识方以智诗学思想的特点及其时代意义。

一 圆·的哲学内涵

“·”源出佛学，梵文读若伊。方以智借这个符号以表达他全部的哲学思想。他说：

一不可言，因二以济；二即一、一即二也。自有阴阳、动静、体用、理事，而因果、善恶、染静、性相、真妄，皆二也；贯之则一也；谓之超可也，谓之化可也，谓之无可也。无对待在对待中。^②

“一”是方以智所谓圆·上面的一点，“二”是圆·下面的两点。所谓“二”是指一切相对待、相差异、相对立的现象或事物。所谓“一”就是超越、消化这种对待、差异、对立，换言之就是无对待。但此无对待不可言说，只能通过对待发挥作用，无对待藏身于对待之中。因此圆·的实质是讲对待与无对待的关系。方以智说：

圆·三点，举一明三。……上一点为无对待、不落四句之太极，下两点为相对待、交轮太极之两仪。……总来中统内外，平统高卑，不息统良震、无着统理事，即真天统天地、真阳统阴阳、

* 本文为部省共建人文社会科学重点研究基地项目“明代道家诗学研究”（项目编号15JJD750011）阶段性成果。

① 参见方以智著，庞朴注释《东西均注释·序言》，中华书局2001年版，第2页。

② 《东西均注释》，第243页。

太无统有无、至善统善恶之故。无对待在对待中。(《东西均注释》第65页)

圆.: 上面一点表示无对待,方以智又称之为公因或大因;下面两点表示对待关系,方氏称之为反因。公因处于统的地位。存在对待关系的反因,如内外、高卑、艮(静)震(动)、理事、天地、阴阳、有无、善恶等范畴,便同时具有无对待关系的公因,如非内非外(中)、非高非卑(平)、非艮非震(不息)、非理非事(无着)、非天非地(真天)、非阴非阳(真阳)、非有非无(太无)、非善非恶(至善)存在于反因之中。概言之,即是方以智在其文集中反复提到的“无对待在对待中”。对待的两方与非对待一方成为三个点,它们谁也离不开谁,是圆融的关系。故此,方以智说:“三即一,一即三,非一非三,恒三恒一。”(《东西均注释》第37页)在圆.:中,其中的任何一个点,都不能脱离其他两点而单独存在,三者是一个整体,故言三即一,一即三,即是三又是一。说非三,乃是彰显其为一的本质;说非一,乃是为了彰显三个点性质之不同,故曰非一非三。

在方以智看来,所有对待与无对待之间的关系均涵摄于圆.:之中。他说:“虚实也,动静也,阴阳也,形气也,道器也,昼夜也,幽明也,生死也,尽天地古今皆二也。两间无不交,则无不二而一者。”二表示对待关系,一表示超对待、无对待。

所有的对待关系,或体现为空间上对待,如虚实、大小、长短等;或体现为时间上对待,如前后、古今等。用方以智的话说就是“交以虚实,轮续前后,而通虚实前者曰贯,贯难状而言其几”(《东西均注释》第37页),“圆.:之上统左右而交轮之”(《东西均注释》第36页)。这里的“交轮”作动词用。“交”表示空间上的对待,“轮”表示时间上的对待(轮续)。这句话是说圆.:之上的一点代表绝待(或曰无对待)统贯所有空间、时间中的对待关系,亦即宇宙中所有对待关系(反因)都是圆.:的展开。绝待或无待难以言说,说出来就不是绝待而成为有待了。怎么知道绝待的存在呢?这就需要通过圆.:下面两个点之间的矛盾运动而产生的事物变化的征兆(几)来感知上面一点(绝待)的存在。这便是方以智说的“交、轮、几”的涵义,其实质说的还是对待与无对待的关系。

圆.:是方以智哲学的灵魂。从本体论上说,上一点本体寓于下两点现象之中,本体不可见,通过现象发挥作用。从宇宙生成论上说,天地未分之前(天地未生,阴阳未分),下两点在上一点中(二在一中),换言之,有在无中;天地既分之后(天地既生,分阴分阳),上一点在下两点中(一在二中),换言之,无在有中。从认识论、方法论上说,世间一切相差别、相矛盾、相对待的事物,都有一个共同的本质,这个共同的本质即是公因,与相对待的反因形成一种共生的圆融关系。

方以智的对待概念除差异性、对立性范畴外,也包括体用、道器、理气、心物等对待性范畴,甚至对待与绝待也是一种相对待的关系。体和用作为对待的双方,成为圆.:下两点,而“非体非用”则是无对待的上一点。道器、理气、心物关系亦是此理。方以智说:“因对待谓之反因,无对待谓之大因(公因)。然今所谓无对待之法,与所谓一切对待之法,亦相对反因者也,但进一层耳。”(《东西均注释》第94页)也就是说对待关系作为反因(下两点),其上是无对待的公因(上一点),但对待与无对待也互为反因(下两点),其上便有“非对待、非无对待”作为公因(上一点)。这样,在圆.:中,对待与非对待的关系便可无限地递进,成为圆融的关系。

综上所述,方以智的圆.:就是讲对待与非对待的圆融关系的。举例来说,一般人说到“有”,只是单纯的“有”;而方以智看到的则是“有”“无”“非有非无”三者作为整体之中的“有”,“有”不能脱离“无”“非有非无”而成为纯粹的“有”。同理,“无”“非有非无”亦不能脱离另外两点而单独存在。对待的一方不能离开对待的另一方以及非对待而独立存在,亦即圆.:中的任何一点都是三个点中的一点,不能离开三点之整体而独立存在。三点之间的关系是圆融的关系。他的全部哲学都是围绕此问题展开。如其最为重要的哲学著作《东西均》目录中的篇目:东西均、颠倒、生死、奇庸、全偏、神迹、道艺、张弛、象数、疑信、源流等,全部是讲对待与无对待的圆融关系。知道这一点非常重要,对于我们正确理解方以智诗学中提到的道与文、格调与性灵、有法与无法、怨怒与中和、奇与

正、一与多等诗学范畴的对待关系有着重要的意义。

方以智全面阐述圆·: 思想的著作是《东西均》，此书完成于清顺治九年（1652）前后。他最为重要的诗学长篇论文《诗说·庚寅答客》完成于《东西均》定稿的前两年，即顺治七年（1650）。《浮山文集》中的诗序亦有不少作于《东西均》写成之前。但我们认为，用方以智的圆·: 思想解释他的诗学理论是可行的。因为方以智的圆·: 思想来源已久，很大程度上是出于家学。其曾祖方学渐、祖父方大镇、父亲方孔炤三世传《易》，方孔炤所著《周易时论》首次提出“公因”（一）与“反因”（二）的说法，并讨论二者之间的关系。方以智逃禅之后常以此点化学人^①。方以智外祖父吴应宾，自称“三一老人”，学术上主张“破形又破空，破边又破中”“舍一无万，舍万无一”（《青原志略》，第76页），方以智总结其外祖父的学术为“圆三宗一”^②。可见家学对方以智学术观念的形成有极为重要的影响。他后来拈出“圆·:”这一符号，其实是对他早已形成的“公因”“反因”“圆三宗一”等家学观念进行系统的释义。因此，关于方以智如何处理诗学范畴中的对待关系，完全可以用他的圆·: 说来解释。

方以智的圆·: 思想，不仅仅是纯粹的哲学思辨，还有深刻的现实指向。晚明以来，王学末流师心自用，粪土六经，空疏不学，割裂尊德性与道问学的关系。自方以智曾祖方学渐始，即主张以朱学补陆学之穷，方以智祖父方大镇主张“用虚于实，即事显理”^③，企图修正、调和尊德性与道问学、精神虚明与道德践履、本体与功夫之间的断裂与冲突。方以智受家学影响，很早即有“坐集千古之智，折中其间”的宏愿^④，后来作为明遗民身负亡国之痛，更有总结既往学术以开新局，“天留一磬开新声”的历史担当感。他的圆·: 之说，就心学而言，能纠尊德性与道问学割裂之弊；就理学而言，能纠理与气、太极与阴阳、人心与道心、天理与人欲二元分裂之弊；就整个传统学术而言，以他理解的“大成均”（孔子）为“天宗”统摄各家学术，调解儒家的入世与佛、道出世之间的矛盾，将入世、出世打通为一（《东西均注释》“开章”，第7页）；就中西学术而言，他视西方自然科学“资为郟子”，将其作为质测之学与中土通几之学（哲学）结合起来，从而沟通中学与西学^⑤。就诗学而言，他试图解决诗学界长期存在的关于诗与道、格调与性灵、有法与无法等认知之分歧，将各持边见的双方进行深刻的沟通与调和。这些思路，充分表现了方以智炮烹百家以开新声的学术气象。

二 圆·: 与方以智诗、道关系论

将圆·: 思维运用于诗与道的关系上，方以智很自然地得出“尽天地皆诗”“尽古今皆诗”的诗学本体论观点。

明代诗派虽然众多，但不可忽视的是性气诗派的存在。程朱理学是有明一代官方哲学，姑且不论理学家诗学观念的学术价值如何，但就影响而言，理学派的诗学观在普通读书人中的影响应为最大。从源头上看，理学家重道轻文，几乎是一个传统。如二程认为写诗累情害道，将作诗视为玩物丧志的“闲言语”。朱子虽然有很深的诗学修养，但他所作的被元明清三朝奉为科举教科书的《四书集注》中的《大学章句序》公然蔑视“俗儒记诵、词章之习”。朱子所谓“词章之习”，即是指写诗作文之嗜好。理学家的文学观影响至南宋，刘克庄曾感叹说：“近世贵理学而贱诗赋，间有篇咏，率是语录、讲

① 参见方以智编，张永义校注《青原志略》“公因反因话”，华夏出版社2012年版，第363页。

② 参见罗炽《方以智评传》，南京大学出版社1998年版，第87页。

③ 方以智《释诂》，《通雅》卷三，清光绪十八年桐城方氏重刊本。

④ 《音义杂论·考古通说》，《通雅》卷首之一。

⑤ 参见方以智《游子六〈天经或问〉序》，《浮山集》文集后编卷二，清康熙此藏轩刻本。

义之押韵者耳。”^①相沿至明代庄昶之流，“遂以‘太极圈儿大，先生帽子高，送我两包陈福建，还他一疋好南京’等句，命为风雅嫡脉”^②。由是可知，从南宋至明，虽然儒林与文苑各有营垒，文苑亦有众多出色诗人，但就社会上普通士子而言，他们因受科举和理学的影响，对于作诗多不屑用力，就算偶去写诗，亦是性气诗为多，不太注意形象思维与美感。

理学家之所以轻视文学，与他们的哲学很有关系。自从程颢“体贴”出“天理”二字之后^③，天理成为程朱一派最为核心性的本体观念。在他们看来，理、道、太极作为抽象的本体是宇宙间事物存在的终极性根据，它在存在上先于作为质料的气、器或象。二程说：“有理而后有象，有象而后有数。”（《二程集》，第615页）朱熹说：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地、无人无物，都无该载了。”^④在程朱看来，理（道、太极）在逻辑上先于气（器、阴阳）而成为宇宙间一切事物最为根源、最为终极、最为形上性的存在。学者只要穷理，找到理、道、太极的真义，便能把握宇宙间的终极真理。虽然程朱有时也说理气不分，道器不分，太极与阴阳不分；但在总体上，由于强调理、道、太极的先存性，容易使学者割裂理与气、道与器、太极与阴阳的关系，从而使二者的关系打成两橛。在理学家看来，追求终极的、本体的理、道、太极是学者首要之事，此理一通，世间万物之表里精粗皆可豁然贯通。正是因此思维，在程朱看来，词章之学与求道大业相比，为形而下者，为不急之事，乃至被视为“闲言语”。

方以智将理、道、太极这些在程朱看来超越于事物之上的抽象本体重新拉回到事物之中，并因此思路，以确定文学在圣门中的重要位置。在方以智看来，在圆·图式中，道是绝待的上一点，正因为绝待，因而道不可见，但这不可见的道隐藏于可见的下两点之中。下两点代表有差别、相对待的世间万物。这个图式就是所谓的一与二的关系，换言之，就是体和用的关系。庞朴先生解释说：“体从用见，即著者（方以智）常言之‘一在二中’‘一不住一而二即一’。”（《东西均注释》，第118页）本体是绝待，这个本体（理、道、太极）不可见，但能在可见的万物中表现出来，本体不可言说，只能通过万物言说。如果像朱熹所说的“未有这事，先有这理”^⑤“必有是理而后有是气”^⑥，学者去寻求这一悬空之理，则会将理视同于世间一物，从体用的关系上说，这便不是本体，而成为作用之一了。用方以智的话说即是“体从用见，枯求其体者，亦为人执于用”（《东西均注释》，第118页）。正是在这理与气、道与器、太极与阴阳关系问题上，方以智与程、朱的观点产生了分歧。

与理学家重道轻文或文以载道的思想不同，方以智认为，文即道，道即文，“文以载道”尚不免将道与文裂为二事；道不可言说，只能在具体事物中体现出来。方氏指出：“知道寓于艺者，艺外之无道，犹道外之无艺也。称言道者之艺，则谓为耻之，亦知齐古今以游者，耻以道名而托于艺乎？子瞻（苏轼）、浹溱（郑樵），言之详矣。”（《东西均注释》，第178页）方以智认为，艺外无道，道外无艺。“道”为圆·上面一点；“艺”为相对待、相差别的世间技艺，用圆·下面两点来表示。道非悬空的存在，亦不可言说，而是寓存于下面两点（艺）之中才得以显现。理学家以求道为名，而轻视艺，其实并不能见道。苏轼、郑樵托于艺而耻以道名，在方以智看来，这才是真正的见道者。真正见道的人，并不空言道，他们的道往往寄托于艺。东坡曾言“道可致而不可求”“古之学道，无自虚空入者”^⑦。方以智认为东坡一生致力于文，虽不求道，但更能见道；而那些理学家整日高谈阔论“道”，

① 周密《癸辛杂识》续集卷下，《景印文渊阁四库全书》第346册，台湾商务印书馆2008年版。

② 《钦定四库全书总目》卷一七〇，“薛文清集”条下，中华书局1997年版，第2293页。

③ 程颢说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来。”参见《二程集》，中华书局2004年版，第423页。

④ 《朱子语类》卷一，中华书局1986年版，第1页。

⑤ 《朱子语类》卷九五，第2436页。

⑥ 朱熹《四书或问·大学或问》卷一，清同治癸酉年刻本。

⑦ 孔凡礼点校，苏轼著《苏轼文集》，中华书局1996年版，第1981、326页。

瞧不起文，反而割裂了道与文的关系，将其打为两概，从而离道愈远。方以智痛快地指出：“真人劝人，宁以艺食，勿以道食，以道取食，毋乃道羞？”（《东西均注释》，第248页）理学家托名求道混饭吃，简直是对道的羞辱。他们看不起辞章之学，但“六经理而辞者也，两汉事而辞者也，错以理而已”。六经的理义、两汉的史事，都要借助文辞以表达，道即在文学之中。孔子奔波至老，“终以志事托之斯文，安万世之火于灶，使之可群乐业，而熏陶自化”^①，怎么说文学、言辞不重要呢？方以智借邓潜谷（元锡）的话批评宋儒：“宋贤等文学于功利，于根本固笃而苛求，多拂物理，徒生其鹰击扬去之心。”（《文章薪火》）朱熹《大学章句序》承二程之意，将辞章、训诂之学视为不急之事，将其与功利、权谋之学一并批评，在方以智看来，这种求道方式，多拂人情物理，使人有厌离之心。他在《东西均》中也同样表达了这样的意思：

理学怒词章、训故之汨没，是也；慕禅宗之玄，务偏上以竟高，遂峻诵读为玩物之律，流至窃取一概，守臆藐视，驱弦歌于门外，六经委草；礼乐精义，芒不能举；天人象数，束手无闻。俊髦远走，惟收樵贩。由是观之，理学之汨没于语录也，犹之词章训故也。（《东西均注释》，第177页）

方以智批评理学家厌恶训诂、词章之学，偷效禅宗以求玄虚之道，其结果是驱诗学于儒门之外，使六经委草，高士远走，只吸引那些空疏不学之士。理学家反对人家沉溺于词章、训诂，没想到他们早已沉溺于理学语录陷阱之中。

方以智对道器、道艺、理事等对待性范畴的理解与理学家不同，由此出发，他对道与诗关系的理解，也一反道学家重道轻诗之见，主张“诗莫非道也”。就哲学来说，方氏认为，舍一无万，舍万无一，一在万中，万在一中，“万”可用圆·：下两点表示，代表相区别、相对待的万事万物；“一”表示非对待的绝待状态，亦即所谓“道”。一与万是不即不离的关系。故方以智说：“舍一无万，舍万无一。……世间所目，不过道德、经济、文章，而切言之，为生死性命。”（《青原志略》，第76页）道德、经济、文章，此为万；生死性命，此为一。生死性命即寓于道德、经济、文章之中。孔子说过，“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），“予欲无言”（《论语·阳货》）。而宋儒求“一贯”“无言”过深，以致他们理解的“道”脱离了具体事物。方以智反驳说：“孔子自‘一贯’‘无言’数章外，不当有言；《诗》《书》《礼》《乐》之删述，何为此宿瘤鼠瘕也哉？自明者视之，诗书礼乐即圣人之正寂灭道场也。”（《东西均注释》，第183页）也就是说，如果孔子之道真如宋儒所理解的那样，那么孔子就应该除了整日言说“一贯”和“无言”之外，不应该再有其他言论或著述了。为什么他还要删述《诗》《书》《礼》《乐》呢？这不是多此一举吗？在智者看来，诗书礼乐，正是圣人的寂灭道场。孔子罕言性道，方以智认为，罕言不是不言，而是“均罕言于雅言”之中，即是说，孔子罕言的性道，寓于“雅言”（即诗书艺礼）之中，“以其可闻，闻不可闻”（《东西均注释》，第3页），从其可闻见的诗书艺礼，闻不可闻见的“道”。故此，方以智明确地指出“圣人之文章即性道”。性道与文章，如圆·所示，是一而三，三而一的关系。

因此识见，方以智对诗的地位给予了高度的评价。他赞成唐代诗僧皎然的说法：“皎然曰：‘《诗》居六经之先，司众妙之门，得空王之奥。’岂欺我哉！”（《青原志略》，第15页）皎然是以佛教空妙之义说《诗》，方以智则把《诗》看作圣人载体的道，道不可见，可通过《诗》表现出来。他在《读书通引》中所说的“圣人以可见传不可见，三知终于知言”亦有此意^②。圣人之道正需通过诗（言辞）最终得出呈现。所以辞章即性道，道与文章、事业是一而二、二而一的关系，不可将其断裂、分

① 方以智《文章薪火》，《通雅》卷首之三。

② 方以智《读书通引》，《浮山集》文集后编卷一。所谓“三知”，语出《论语·尧曰》：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

割。方以智在《东西均》中最为完整的表述是：

道德、文章、事业，犹根必干，干必枝，枝必叶而花。言扫除者，无门吹囊之煨煨火也。若见花而恶之，见枝而削之，见干而斫之，其根几乎不死者！核烂而仁出，甲折（坼）生根，而根下仁已烂矣。世知枝为末而根为本耳，抑知枝叶之皆仁乎？则皆本乎一树之神，舍于根而发于花。则文为天地之心，千圣之心与千世下之心鼓舞相见者，此也。（《东西均注释》，第183页）

道德好比圆·：最上一点，要通过文章、事业等相对待、相区别的万事万物（下两点）表现出来。道德不是悬空不可捉摸的。理学家向壁求道，以道德为本，视文章、事功为末，进而鄙视文章、事功。在方以智看来，这就好比见花而恶，见枝而削，见干而斫，从而使道德之根陷于死地。从文章即性道的观点看来，道德、文章、事业，就如一棵整体的大树，根干、枝叶、花果都是一树之仁，一树之德，所以，方以智拈出“文为天地之心”的说法，确立了文学的本体地位。

在文学所有文体中，感人心者莫过于诗，能体道者也莫过于诗。方以智说：

天地间一气而已矣，……气发而为声，声气不坏，雷风为恒，世俗轮转，皆风力也。人受天地之中以生，故鸟兽得其一二声，而人能千万声，通其原，尽其变，可以通鬼神，格鸟兽。盖自然感应，发于性情，莫先于声矣。故圣人立文字以配之，作声歌以畅之，制音乐以谐之，其通语言定训义，犹其教之最明显者也。^①

世间一切可坏，唯声音文字不坏。“四民首士，四教首文，天下风气必随诵读之士所转。”（《东西均注释》，第172页）就声音而言，人能尽声音之妙，文字配以声歌音乐，故能轮转风俗，有大风力。所以诗道性情，圣人于文首重诗。在儒家人物中，像方以智这样将诗学地位抬得如此之高者，历史上并不多见。这个思想其实源于其诗道一体圆·：式的哲学观。

正是因为有诗即性道的本体观，所以，方以智提出“遍大地总是文章，供我挥洒”^②，换言之，遍大地皆是诗，供诗家挥洒。不仅从空间上说，万物可以入诗，万物可以入道；而且从时间上说，往来古今皆是诗，皆是道。方以智说：“道不可言，性情逼真于此矣。言为心苗，有不可思议者，谁知兴乎？知《易》为大譬喻，尽古今皆譬喻也，尽古今皆比兴也，尽古今皆诗也。”又说：“诗之广大配天地，变通配四时。”^③ 总之，世间万象，往来古今，无不是诗，无不是道。

方以智文章即性道的观念，冲破了理学家重道轻文、漠视诗学的传统。道寓于可感的现象之中，现象是对待、差别性的存在，道与现象是圆·：图式一即三、三即一，一而二、二而一的关系。这个观念，对理学家重道轻诗或只重说理的性气诗传统是一个有力的冲击。传统学术中，自古“文苑”、“儒林”分为两途，而方以智将诗人之诗与儒者之道深刻地统合在一起，极大地提高了诗在儒门中的地位。这是他在诗学理论史上的一个贡献。

三 圆·：与方以智“怨怒致中和”的诗学情感论

汉儒论《诗经》，有所谓正风、变风，正雅、变雅之说。《诗大序》说：“至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。”又说：“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。”《礼记·经解》云：“温柔敦厚，《诗》教也。”正变既然与时代政治有关，所以诗人在性情上要表现温柔敦厚，这已成为儒家诗学的重要观念。明清易代之际，是天崩地裂、血火交迸的乱世，诗学要表现正，还是变，以及如何理解温柔敦厚，成为一个极有争议

① 《等切声原序》，《浮山集》文集前编卷六。

② 《枯树图》，《浮山集》别集卷二。

③ 方以智《诗说》，《通雅》卷首之三。

的话题。

明末陈子龙、王夫之诗学都崇正抑变，在情感表现上，力主温厚和平之说^①。西泠派诸子继承陈子龙诗主和平之说，如毛先舒认为《诗》虽有变风、变雅，但“诗人有作，必贵缘夫二南、正雅、三颂之遗风”^②，因为“诗者，温柔敦厚之善物也”^③。入清之后，汪琬、陈维崧等人批评明末以来“淫哇嚆杀”之诗，不满明清之际的哀怨诗风。汪琬说：“史家所志五行，恒取其变之甚者以为诗妖诗孽，言之不从之征，故圣人必用温柔敦厚为教，岂苟然哉！”^④他斥哀怨之诗为诗妖诗孽，亡国之音，不祥之甚；在诗学情感上，力主和平中正，温柔敦厚。

与上述诸人崇正抑变、主温厚和平之说相反，钱谦益、黄宗羲、申涵光等人则积极肯定怨怒愤疾之诗，肯定变风变雅的诗学价值。钱谦益说，好比治病，“病有深浅，治有缓急”，那些“咨嗟哀叹”或“殷勤规切”之诗，其意也是“志在救世，归本于温柔敦厚一也”^⑤。申涵光亦发挥此义：“凡诗之道，以和为正。……‘《诗三百》，大抵圣贤发愤之所为作。’夫发愤则和之反也。其间劳臣怨女，悯时悲事之词，诚为不少。而圣人兼著之，所以感发善心，则得其性情之正。故曰温柔敦厚，诗教也，所以正夫不和者也。”^⑥钱、申都是从诗人目的以及诗歌接受的角度，说明变风变雅能感发读者善心，使之合乎道德的性情之正，从而达到教化目的，并认为这与温柔敦厚的诗教目标是一致的。黄宗羲赞赏“垒愤激讦”之文，推崇变风变雅之作。他批评那些崇正派的诗“必委蛇颓堕，有怀而不吐”，以至于其诗“将相趋于厌厌无气而后已”。在他看来，“疾恶思古，指事陈情，不异薰风之南来，履冰之中骨，怒则掣电流虹，哀则凄楚蕴结，激扬以抵和平，方可谓之温柔敦厚也”^⑦。激恶怒哀皆有致和平之效，合乎温柔敦厚诗教之旨。黄宗羲此说比钱谦益、申涵光更有理论高度。他推崇变风变雅，表彰怒哀之诗，不仅因其遗民的立场，也因其哲学的致思^⑧。

方以智也参加了这场关于温柔敦厚的大讨论。他提出“怨怒致中和”的诗学性情观，对温柔敦厚重新进行了解释。他的立场非常接近于黄宗羲，但哲学的路径不同。方以智诗学致思的背后是他的圆融思想。

方以智生于明季，中经战乱，他的诗歌，多嚆杀忿激之音。其所作《陈卧子诗序》云：“或曰：‘诗以温柔敦厚为主，近日变风，颓放已甚，毋乃嚆杀？’余曰：‘是余之过也，然非无病而呻吟，各有不得已而不自知者。’……歌而悲，实不敢自欺。既已无病而呻吟，又谢而不受，是自欺也，必曰吾求所为温柔以自诿。必曰吾以无所诿而温柔敦厚，是愈文过而自欺也。”^⑨方以智在《孙公武集序》《陈昌箕诗序》《瞿稼轩年伯诗序》等诗论文章中都提到了他本人的诗多颓放悲歌、沉痛嚆杀之作。这种诗学好尚，与其好友陈子龙等崇正派相左。方以智之子方中履在《通雅·诗说》跋文中提到：

三十年前力倡同社，返乎大雅，伯甘（熊人霖）公车，握手兴叹。鸠兹北风，巨源（徐世溥）相许，然感时触事，悲歌已甚。卧子（陈子龙）谓不祥，岂能免乎？庚辰（1640），白云库

① 如陈子龙《皇明诗选序》《宋尚木诗稿序》《佩月堂诗稿序》等文章反复表达诗贵和平婉顺之思想（参见《陈子龙文集》，华东师范大学出版社1988年版）；王夫之《古诗评选》亦贬斥情感激切之健笔，认为有失温柔敦厚之诗教。

② 毛先舒《诗辨坻》卷一，郭绍虞编选，富寿荪校点《清诗话续编》，上海古籍出版社1999年版，第7页。

③ 《诗辨坻》卷三，《清诗话续编》第68页。

④ 汪琬《唐诗正序》，《尧峰文钞》卷二六，四部丛刊本。

⑤ 钱谦益《施愚山诗集序》，《牧斋有学集》，上海古籍出版社1996年版，第760—761页。

⑥ 申涵光《连克昌诗序》，《聪山集》卷一，丛书集成初编本，第8页。

⑦ 《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社2005年版，第十册，第94—95页。

⑧ 参见拙作《黄宗羲学术思想与诗文批评》，《文学评论》2011年第3期。

⑨ 《陈卧子诗序》，《浮山集》前编卷二。

中，见黄石斋（道周）先生，亦切谓之，然悲且激。一时倪鸿宝（元璐）、杨兼山（廷麟）、叶润山（廷秀）诸先生，与先君（方以智）感结之声，不期各尽其变，沉痛冷刻，刺人入骨，此时旧士，无不激歌。黄陶庵（淳耀）、刘存宗（按：刘城，字伯宗，一作存宗，复社成员）、戴敬夫（重），一以慷慨出之，所未见者，大抵皆然，其变雅乎？^①

方以智《宋子建秋士集序》云：

集目始于壬申，则余初过云间之岁也，当是时，合声倡雅称云龙焉。一俯一仰，不自知其声之变矣。卧子（陈子龙）尝累书戒我，悲歌已甚不祥。嗟乎，变声当戒，戒又安免？子建曰皎然不欺其志已耳。诗也者，志也，从吾所好，曼衍以穷年，变不变何问焉。^②

从以上材料中，可见方以智与崇正派的诗学分歧。陈子龙是方以智的挚友，黄道周是方以智父执辈，他们都认为诗音能规国运，主张温厚和平。鉴于方以智诗多变声噍杀，陈子龙还多次写信，劝方以智勿作此类诗歌，因为悲歌不祥。而方以智坚持己见，与倪元璐、杨廷麟、叶廷秀、黄淳耀、刘城、戴重诸人，甘作变风、变雅，而且从其所好，不欺其志，也就不管写出的诗是变声还是正声了。

那么方以智如何解决正声与变声、怨怒愤激与温柔敦厚之矛盾呢？他说：

经解曰：“温柔敦厚而不愚，深于诗者也。”孤臣孽子，贞女高士，发其菀结，音贯金石，愤讦感慨，无非中和，故曰怨乃以兴。犹夫冬之春，贞之元也。五至终于哀，三无而终于丧。志气塞乎天地，曾知之乎？此深于温柔敦厚，而愚即不愚者也。（《诗说》）

这段话主要意思是说“愤讦感慨”是“中和”或者“温柔敦厚”的应有之义。兴观群怨、春夏秋冬，元亨利贞，循环无端。《周易·乾》“元亨利贞”，依朱子的解释，有春夏秋冬四时之义，“贞”，“于时为冬”^③。贞下起元，即是说春天从冬天中孕育、开始。在方以智看来，兴观群怨的兴，也是从“怨”起兴、开始。因此，怎能忽视“怨”字在圣学中的地位呢？方以智又引《礼记·孔子闲居》中孔子关于“五至”“三无”的说法说明此理。孔子主张，为民之父母，“必达于礼乐之原，以致五至以行三无”。所谓“五至”：“志之所至，诗亦至焉；诗之所至，礼亦至焉；礼之所至，乐亦至焉；乐之所至，哀亦至焉。哀乐相生。”所谓“三无”：“无声之乐，无体之礼，无服之丧。”孔子解释“无服之丧”：“凡民有丧，匍匐救之，无服之丧也。”^④方以智引“五至”“三无”的说法，意在说明，“哀”与“丧”是孔门“达于礼乐之原”中的应有之义，怎能忌讳而不言呢？方以智因此批评陈子龙为代表的“中正和平”诗派，说他们误解了孔子“温柔敦厚”的真正含义，一味地讳言哀怒之情，“苦此心之难平，困以必不能而消之，塞以不可解而置之”，但逃避现实并不能解决问题，“各有不得已者存焉，不用相强，果一真乎？无汝回避处！”（《诗说》）人生在世，喜怒哀乐，循环无端，有喜乐就有怒哀，这是不得已的事，也是无法回避的。在方以智看来，将怒哀与中和割断，既不现实，也不符合孔子“温柔敦厚”之真义。

从圆·：理论上，人情有喜怒哀乐，喜乐与怒哀成为下两点，互为反因，非喜乐非怒哀（即中和）成为上一点（公因），上一点与下两点同处一个圆即整体之中，说到其中的一点，都离不开另外两点，此即一即三，三即一（就全体和部分说）；二即一，一即二（就公因与反因的关系说）。在此意义上说，怒哀中有中和，喜乐中也有中和，怒哀中有喜乐，喜乐中有怒哀。怒哀是与喜乐、中和联系在一起的；喜乐亦与怒哀、中和有本质的联系。任何一方都离不开另外两方。

从四时之气春夏秋冬的关系说，春夏与秋冬互为反因，中和之气为公因，春夏、秋冬与中和之气

① 方中履《跋》，见《通雅》后附《通雅刊误补遗》“卷首之三”条。

② 《宋子建秋士集序》，《浮山集》文集后编卷一。

③ 朱熹《周易本义》，《四书五经》（宋元人注）本，中国书店1984年版，第2页。

④ 《礼记正义》卷五一《孔子闲居》，李学勤主编《十三经注疏》，北京大学出版社1999年版。

是一个整体，春夏中有秋冬也有中和，秋冬中有春夏也有中和。所以方以智在《东西均》中说，“夫对待者，即相反者也”“昼夜、水火、生死、男女、生克、清浊……，无非二端。参即是两，举一明三，用中一贯”（《东西均注释》，第88页）。就冬与夏的对待关系，方以智指出：“须知冬即夏，夏即冬之故，即在冬而夏、夏而冬之中。”（《东西均注释》，第110页）“知冬非三时，而冬具三时者，此仁智之知也。……既知夏即冬，冬即夏，何尝不可冬自冬、夏自夏邪？”（《东西均注释》，第296页）所以冬不同于春、夏、秋三时，但冬中又具有三时；冬即夏，夏即冬，但不妨碍冬自冬，夏自夏。冬与三时、冬与夏不仅存在着差别对立，而且存在深刻的同一性，有着本质的联系。

正因为有此思维，所以方以智特别重视“冬”的象征意义。他说：

今日冬至，恰好十一月中，……天地之心，何处不在？然而非复不见，非剥不复，现前念起念灭，迅不停几。……透过生即无生之理者，能转阴阳。^①

观《易》，至十贞悔之际，留硕果反下，而长至得元，此天地之托孤于小、大雪乎？振古终今，立天地间，而不负天地者，即天地之孤也。雨润之而又霰击之，勾芒之而又蒸郁之，继切吴落之、雕伤之，必坠其实而槁烂之乃已。是何用心之辛螫耶？天地曰：“吾以成吾孤耳。”孤能以天地之心为心者，始不负天地矣。以天地之心为心者，能死其心以学天地也。^②

尼山以兴天下属诗，而极于怨，怨极而兴，犹春生之必冬杀之，以郁发其气也。行吟怨叹，椎心刻骨，至于万不获已。有道之士相视而歌，声出金石，亦有大不获已者存。存此者，天地之心也。天地无风霆，则天地瘖矣。嘻噫，诗不从死心得者，其诗必不能伤人之心，下人之泣者也。^③

冬对应着元亨利贞中的贞，贞下起元，从冬开始。冬至时，一阳来复，阳气从此回升，春意从此开始。天地之心为仁，天地托孤于冬，必用霜雪剥落树叶，风雷以凋伤之，才能使树木在来年结出丰硕的果实。冬季最毒，冬季又最仁，最能体会天地之仁心。方以智认为，孔子以兴天下托付于诗，诗极于怨，怨极而兴，好比冬杀春生，诗人如不伤心至死，其诗必不能感人，必不能兴发正义。冬在情绪上，象征怨怒，怨怒中潜藏着中和的种子。方以智反复申言此喻，意在表达一个抗清志士敢于直面严酷的生存环境，并从此严酷之中体会春天的暖意，向往复国大业的成功^④。他在《自祭文》中写道：“夫乌知剖心纳肝之为大养生乎？”“非不欲五岳不知所终，而卒不能以五岳，则即以鼎镬为五岳，无不可也。”“能以死知其所以不死，知不死之无不可以死，则此死也，诚天地之大恩矣。”^⑤从圆·思维看，剖心纳肝式的壮士赴死即是大养生，五岳隐居与身甘鼎镬道通为一，生与死亦连为一体。为了抗清复国大业，方以智不讳言死，不惧死，而且已经超旷于生死。

明乎此，就可以理解方以智诗孤臣孽子式的慷慨歌唱了。他作《屈子论》评论屈原是至情之人，因为有情，屈原才不惜赴死；而《晋书·逸民传》中的隐士孙登、郭文之流，正是因为怕死，才守老子之说，“以偷其不情之生”；屈原有情，敢于赴死，这才是真正的不为生死所动，“诂必无情然后能不为生死累乎？”^⑥方以智为抗清同志所作的变诗作序，又云：“昔子美麻鞋见主，拾遗以传，次山逃猗玕洞，名播南徼。二子之诗，皆变于唐之本调，后世慕其悲凉，感其切直，未尝不以为盛唐之音也。今吾子既著变诗，而天下方以中兴，采风者安知不以龙眠之变雅，当六月民劳乎？”^⑦杜甫、元结作离

① 转引自任道斌《方以智年谱》，安徽教育出版社1983年版，第238页。

② 《孤史序》，《浮山集》后编卷二。

③ 《范汝受集引》，《浮山集》文集后编卷一。

④ 关于方以智逃禅之后所从事的反清复明活动，参见余英时《方以智晚节考》，三联书店2004年版。

⑤ 《辛酉梧州自祭文》，《浮山集》文集后编卷一。

⑥ 《屈子论》，《浮山集》文集前编卷八。

⑦ 《鉴在变诗序》，《浮山集》文集前编卷八。

乱之变诗，未尝不合盛唐之音，而方以智式的变诗，意在鼓吹中兴明朝，变中有不变在。所以方以智说：“生于忧患，以死养生，因惧以制其喜，因喜以神其惧，闻足以戒，激怒亦中和也。孤孽哀鸣，怨兴亦温厚也。”^① 生与死、喜与惧、激怒与中和、怨兴与温厚，是一而二，二而一的关系。这种诗学情感论，是典型的圆·：式思维。

四 圆·：与方以智诗学方法论

明代诗坛，以前后七子为代表的格调派与公安、竟陵为代表的性灵派，在诗学主张上成为对立的两极。七子派强调形式，推崇汉魏及盛唐诗为正体，强调形式风格的古典性，但缺乏诗歌情感的真实性和真实性。七子派崇正，但雅而不真。公安派主张性情的真实性，认为诗歌从《诗经》开始，经历汉魏、唐诗，直至宋诗出现，诗体处于不断变迁之中，这是历史的必然。他们肯定诗歌新变，但轻视形式的古典性，概括地说，即为崇变，但真而不雅。根据张健的研究，明末清初乃至清中叶诗学的展开实际上是明代七子派与公安派诗学观念在矛盾中冲突而又不断融合的过程。这种融合的工作呈现出两条路径，其一是立足于雅正而求真，也就是取七子派的立场，而又取公安之长，追求情感的真实性和真实性，此派以云间派、陈祚明、施闰章、王夫之、王士禛直至沈德潜等人的诗学为代表；其二是立足于真、变而求雅正，也就是取公安派的立场，崇尚变体、重视性情而又不废七子派讲求形式的长处，此派以钱谦益、黄宗羲、叶燮、浙派以及翁方纲等人的诗学主张为代表^②。这个判断，笔者认为大体准确。对于七子派与公安、竟陵派之间的诗学冲突，明清之际的诗学批评家都很难回避这个问题，基本上都采取选择其中一个立场，同时又吸取对立面长处的诗学态度。关于格调与性情的关系问题，方以智以其深刻的识见参与了这场大讨论。惜乎学界对此关注不多，现尝试论之。

格调派与性灵派的矛盾，主要表现为诗学方法的分歧。格调派讲究辨体，主张回归汉魏盛唐诗的诗歌体式，并以此为审美标准；性灵派主张不拘格套，独抒性灵，以标举性灵为诗学第一要义，主张审美形式的当代化。二派由此生发出正变、真伪、雅俗之争。

在方以智看来，格调与性灵是对待的两极，但对待中存在非对待，对待与非对待同在一个圆·：之中，呈现一个谁也离不开谁的关系。因此，方以智对格调派和性灵派都有肯定，但对他们各执一端又各打五十大板，批评他们执一忘二，不知会通。方氏诗学，综合格调派、性灵之长，同时又力避其短，呈现出一种海纳百川、视野宏阔的诗学观念。

方以智以中边论诗为学界所熟知，学界亦有一些文章试图给出解释^③，但大都没有注意这样一个事实，方氏中边论诗说是其圆·：思想在诗学上的展开。

方以智《通雅·诗说》云：

姑以中边言诗，可乎？勿谓字栉句比可为可屑也，从而叶之，从而律之，诗体如此矣。驰骤回旋之地有限矣，以此和声，以此合拍，安得不齿齿辨当耶？……如是者论伦无夺，娴于节奏，所谓边也。中间发抒蕴藉，造意无穷，所谓中也。措词雅驯，气韵生动，节奏相叶，蹈厉无痕，流连景光，赋事状物，比兴顿折，不即不离，用以出其高高深深之致，非作家乎？非中边皆甜之蜜乎？又况诵读尚友之人，开帙覆代错之目，舞吹毛洒水之剑，俯仰今古，正变激扬，其何可当。

① 《正叶序》，《浮山集》文集后编卷二。

② 参见张健《清代诗学研究》，北京大学出版社1999年版。

③ 参见孙立《明末清初诗论研究》一书第二节“方以智诗学理论评议”，广东高等教育出版社2011年版；邢益海编《冬炼三时传旧火——港台学人论方以智》一书所收廖肇亨的文章《方以智诗学源流及旨要论考》，华夏出版社2012年版；方锡球《论方以智诗学思想的文化美学特色》，《文学评论》2005年第1期等。

由此论之，词为边，意为中乎？词与意，皆边也。素心不俗，感物造端，存乎其人，千载如见者中也。……《关尹子》曰：“道寓，天地寓。”舍可指可论之中边，则不可指论之中，无可寓矣。舍声调字句雅俗可辨之边，则中有妙意，无所寓矣。此诗必论世论体之论也，此体必论格论响之论也。（《诗说》）

以中边论诗，源于苏轼《评韩柳诗》“中边皆甜”之说，但苏轼中边内涵与方以智不同^①。方以智所谓“边”，即是格调派所讲究的韵律、修辞、风格等形式方面的内容（按：方氏所认可的格调，主要是指诗法而言，但他并不赞成格调派仅以汉魏唐诗为正，蔑弃宋体）；所谓“中”，即为性灵派强调的性情、意旨。中（性情、意旨）是抽象的，要寓于声调、字句、雅俗之边，才能表现出来，否则就是悬空不可知的。边作为相区别或相对待的形式，是圆·的下两点，属于器的层面，而中（性情、意旨）为上一点，属道的范畴。道不可见，要通过可见之器（边）表现出来，这即是“舍声调字句雅俗可辨之边，则中有妙意，无所寓矣”之涵义。就辨体而言，古近体诗各有其形式的规定性，离开了这个规定性，也就不能称其为古近体诗。诗人之意必须通过格调表现出来，所以格调不能不讲。但方以智并没就此止步，他更强调的是，通过诗歌的形式，见出诗人的心灵和精神。

前文介绍方以智圆·思想时说过：在圆·之中，对待与非对待的关系可以无限地递进，成为圆融的关系（方以智所谓“因对待谓之反因，无对待谓之大因（公因）。然今所谓无对待之法，与所谓一切对待之法，亦相对反因者也，但进一层耳”，见前引）。在中、边关系的处理上，方以智体现了这个思维。在他看来，中（意）为上一点（公因），边（相区别的形式）为下两点（反因），形成一个圆·关系。但如果更进一层，中与边也是一对相对待的范畴（作为下两点的反因），这样就有一个非中非边（无对待）的上一点存在了。所以方以智一方面说“词为边，意为中”，同时又说：“词与意，皆边也。素心不俗，感物造端，存乎其人，千载如见者中也。”其涵义是说，诗歌的意旨（中）和形式（边），在成为对待关系之后，更进一层而变成可见之边，而其寄寓作家不俗之襟怀，使千载之下如见其人，这是更高层次的中。因此，方以智说“舍可指可论之中边，则不可指论之中，无可寓矣”。前一个中，是显豁的意旨，与诗歌形式均成为边，这些可指可论；后一个中是抽象不可指论的，指作家的胸襟、境界、情趣。后一个中为公因，须通过互为反因的意旨、形式二边表现出来。因此，方以智认为，诗学的最高境界是：通过考论诗作的形式、内容，可以想见作家之为人（知人论世）。这就是他说的诗必兼重论世与论体的涵义（此诗必论世论体之论也，此体必论格论响之论也）^②。

方以智通过圆·的思维方式，整合了格调派与性灵派诗学之长，又对二派割裂论世与论体的关系提出批评。他先批评格调派：“法娴矣，词赡矣，无复怀抱，使人兴感，是平熟之土偶耳。仿唐溯汉，作相似语，是优孟之衣冠耳。”“近代学诗，非七子，则竟陵耳。王（世贞）、李（攀龙）有见于宋元之卑纤凑弱，反之于高浑悲壮，宏音亮节，铿铿乎盈耳哉。雷同既久，浮阔不情，能无厌乎？”（《诗说》）他肯定格调派的诗法娴、词赡，音节宏亮，但批评其诗，雷同既久，不见作者性情怀抱。格调派推崇严羽诗论，主张学汉魏盛唐诗，认为诗有别材，非关理也，非关书也，反对以学问入诗、以议论入诗。方以智认为这是执一而废百的偏执之见。诗的本质是通过古诗的形式，以表现诗人的性情，而格调派则陷入形式主义的泥坑，“今以平熟肤袭为盛唐，又何取乎？”（《诗说》）如果诗歌有比兴，有寄托，则“数千年之汗青蠹简，奇情冤苦，犹之草木鸟兽之名，供我之谷呼击节耳。何谓不可引故

① 廖肇亨指出：“东坡所谓‘中边’其实大约是指外在形貌的枯澹与内在情思的丰美，藉分别中边之难，以见读书识人之不易。”参见邢益海编《冬炼三时传旧火——港台学人论方以智》，第137页。

② 据廖肇亨的研究，方以智《通雅·诗说》中“《关尹子》曰：‘道寓，天地寓。’……此体必论格论响之论也”一段文字出自方以智父亲方孔炤《与人论诗》一文。参见邢益海编《冬炼三时传旧火——港台学人论方以智》，第137页。前文已指出，方以智圆·说有家学渊源，其诗学观念也有家学影响。

事，何谓不可入议论，何谓不可称物当名，何谓不可逍遥吞吐、指东画西、自问答、自慰解耶”？（《诗说》）方以智以为，只要诗中能见诗人之性情，学问、议论都不妨入诗。这个观点肯定了宋诗的价值，与格调派拉开了距离。

公安派（方氏文中多说竟陵，其实是连公安一块说的）重视性情的发抒，但不重视法度，写诗不汉不魏、不唐不宋，轻视诗学遗产的继承，信心直写，乃至陷于俚俗。这在方以智看来，又陷入另一个极端——“论世不论体”，同样是诗学一弊。他说：

冒以急口偷快，优人之白，牧童之歌，与三百乎何殊？然有说焉。闽人语闽人，闽语故当；闽人而与江淮吴楚人语，何不从正韵而公谈？夫史汉韩苏，骚雅李杜，亦诗文之公谈也。但曰吾有意在，则执樵贩而问讯，呼市井而诟谮，亦各有其意在，其如不中节奏、不堪入耳何？此一喻也，谓不以中废边。（《诗说》）

这段引文中“冒以急口偷快，优人之白，牧童之歌，与三百乎何殊？”概括的是公安派的诗学观点。袁宏道推崇妇人孺子所唱《击破玉》《打草竿》，认为是真人所做的真诗，并批评七子派“欲概天下而唐之，又且以不唐病宋。夫既以不唐病宋矣，何不以不《选》病唐，不汉、魏病《选》，不三百篇病汉，不结绳鸟迹病三百篇耶”^①这在方以智看来，公安派实际上是将“急口偷快，优人之白，牧童之歌”等同于《诗经》的价值了。方以智提出批评说，这就如同方言和官话，方言是个性化的，官话是约定俗成的共性语言，闽人和闽人可用方言交流，但对吴楚人讲话就得讲官话才能听懂。《史》、《汉》、韩、苏，《骚》、《雅》、李、杜，好比是诗文的官话，也就是说诗文自有其语言表达的规定性所在；而公安派信心直言，无视古近诗体式的规矩，不讲究字句章法，无视古代诗歌的音乐特点，不讲韵律节奏，这就如“执樵贩而问讯，呼市井而诟谮”，虽然有性情意趣在，但却俚俗不堪入耳。所以方以智说“不以中废边”，不能因为要表达性情，而破坏古近体诗歌体式的规定性。这实质是对性灵派的批评。

公安派不讲法度，主张信心直写，鼓吹无法之法。方以智认为，无法之法不能这样理解，真正的无法之法，应是学一切法，而无一法。他说：“一切法法，而无一法，诗何尝不如是？……法至于诗，真能收一切法，而不必一法。以诗法出于性情，而独尽其变也。”^②“先吟摩诘、达夫，而后扩以杜陵、义山；能为昌黎、东坡，而散为香山、放翁，于是乎曰：‘诗有别才。’”^③真正的诗有别才，应是广泛地师法唐宋诸名家的诗学技法，而后无一法可言。这个观点既是对七子派固守汉魏盛唐诗格的突破，也是对公安竟陵派师心自用的批评。方以智论诗如此，论画也亦如此。其《通雅》卷三二有《画概》一文，评论唐宋时期的南北宗画派，说北宗重技法，南宗重神韵，“画家熟于匠法，所乏远韵丰神。自非上根，几能神悟。野狐藏丑，匿附南宗，以不学夸绝学，又可许乎”^④在诗学上，七子派如同北宗画派，有格调少性情；公安竟陵派就如托附南宗的野狐画家，陷入另一个极端，以神悟为名，以不学夸绝学。学画正确的做法应是“遍征诸家，法与之俱化矣”。学画要遍师诸名家，然后法与之俱化，达到无法而自由的境地；学诗又何尝不是如此！

要之，方以智对格调说与性灵说各有肯定，又各有批评，肯定与批评的根据即是其诗学中边说，中边说的背后是圆·式的哲学思维。格调与性灵是二而一、一而二的辩证关系，诗既不能离开格调（法），也不能离开性灵（性情），格调与性灵处于一个整体的圆·之中，是谁也离不开谁的圆融关系。七子派与公安派的错误在于，各执一面，割裂了格调与性灵的内在联系，用方以智哲学的话来说，即

① 钱伯诚笺校，袁宏道著《袁宏道集笺校》，上海古籍出版社1981年版，第284页。

② 《范汝受集引》，《浮山集》文集后编卷一。

③ 《为荫公书卷》，《浮山集》别集卷一。

④ 《画概》，见《通雅》卷三二“器用”。

是“若但执一，何容兼互？曾知不二不一，天地未分，早兼互乎”“公因贯反对之因（按：公因在反因中），所谓待中绝待，代错之转（按：意为无所不在之变化）本如是也”（《青原志略》第187页）。七子派偏执格调，丢失了性灵；公安派标举性灵，但又废弃格调，以至空疏不学，陷于卑俗。这在方以智看来，都是只知执一，不懂兼互的结果。从哲学上说，是懂公因在反因中、绝待在对待中所谓圆·式的宇宙真理。

方以智运用圆·思维以解决格调派与性灵派的冲突，其运思的哲学深度，在笔者看来，在当时几乎无人能出其右。对诗学的法与无法，构思的虚与实，表达的曲与直、抑与扬，风格的奇与平，方以智都运用圆·思维，进行辩证看待。如前文所引“一切法法，而无一法，诗何尝不如是？”法与无法，便形成对待关系，其中有非法非无法的绝待存在。人们都说唐代李贺的诗奇，而方以智论曰：“天之道无奇无平，人之道初得其不知以为奇，久而忘其奇。教者欲其拔俗也，叹其奇。奇矣，又抑其奇。达士快语，不惜绽漏，率吾真而已。率吾真也，何奇之有？”^①奇与不奇，又构成圆·关系。至于诗文表达之曲直、抑扬、开阖、虚实，在方以智看来，均可藉圆·进行理解：“文章之开阖主宾，曲直尽变，手眼之予夺抑扬，敲唱双行，何非一在二中之几乎？以过而化其不及，以不及而化其过，以中而化其过不及，以过不及而化其中，易之参两错综，全以反对颠推，而藏其不测，有悟此为文章者，张旭之闻鼓吹、观剑器，纪昌之目承挺，贯虱心，不是过矣！”（《文章薪火》）在诗学方法上，一在二中的圆·思维，贯穿于一切对待关系之中。

总之，方以智运用圆·式的思维，回答了当时诗学界面临的诸多重大理论问题。他提出文章即性道的观念，确立了诗学的本体地位，冲破了理学家重道轻文、漠视诗学的传统，将诗人之诗与儒者之道深刻地统合在一起，极大地提高了诗在儒家学术中的地位。他提出怨怒致中和的诗学情感论，对儒家诗教“温柔敦厚说”进行了全新的意义发挥。在诗学方法论上，他综合了七子格调派与公安性灵派诗学之长，将格调与性灵置于一种共生的圆融关系之中，批评七子派与公安派只知执一，不懂兼互，以至将格调与性灵的关系打为两概。对于诗学的法与无法，诗歌创作上构思的虚与实，表达的曲与直、抑与扬，风格的奇与平，方以智都有睿智的辩证理解。上述理论问题，多是明清之际诗学界热烈争论的重大问题，方以智以他的圆·智慧给出了极富思辨性和系统性的回答。方以智统合格调与性灵及其诗道合一的观点，对后来的桐城派诗学有深刻的启发，在诗学史上的地位实不容忽视。

[作者简介] 武道房，安徽师范大学中国诗学研究中心教授。出版过专著《曾国藩学术传论》等。

（责任编辑 李 芳）

^① 《耐安李昌谷诗解序》，《浮山集》文集后编卷二。